

# ÉTICA Y NARRACIÓN

JOAN-CARLES MÈLICH

Universitat Autònoma de Barcelona

**RESUMEN:** Se trata en este artículo de mostrar la relevancia ética de las narraciones. Frente a las éticas metafísicas que se configuran a partir de principios y leyes absolutas, una ética como la que aquí se esboza encuentra su base en la dimensión narrativa de las palabras humanas, una dimensión que se reconoce deudora de un tiempo y de un espacio, de una biografía, de un cuerpo, de una herencia. Concebir la ética desde la narración significa alejarla de la normatividad de los imperativos categóricos y acercarla a las respuestas afectivas y compasivas que, transgrediendo los marcos morales, se dan de forma asimétrica en los distintos trayectos que cada ser humano, de forma singular e irrepetible, configura en su vida cotidiana.

**PALABRAS CLAVE:** Ética, narración, contingencia, consuelo.

## Ethics and story

**ABSTRACT:** This article intends to show the ethical relevance of narrations. In front of metaphysical ethics that are shaped from principles and absolute laws, an ethics as the one presented here is based on the narrative dimension of human words, a dimension that admits an origin in time and space, a biography, a body, an inheritance. Conceiving ethics from narration means to put it away from the legislation of categorical imperatives and closer to emotional and compassionate responses that, transgressing moral frameworks, are given asymmetrically in the different itineraries that every human being gives shape to in an individual and unique way in their ordinary life.

**KEY-WORDS:** Ethics, story, contingency, consolidation.

«En lo referente al pensar, yo creo también que hay un momento final; pero no en lo referente al narrar.»

PETER HANDKE, *Fantasías de la repetición*

## 1. Pórtico

La experiencia humana de la vida es, tarde o temprano, la de la finitud, la de la contingencia y la del azar, la del vacío y la de la soledad, la del límite, la del abandono y la de la muerte, porque si bien es cierto, como mostraron Epicuro, Spinoza y Wittgenstein, que nadie puede vivir su propia muerte —la muerte no se vive—, no lo es menos el hecho de que, por desgracia, todos los días asistimos a la muerte de los demás.

Vivimos en situaciones límite. No podemos evitarlas. Karl Jaspers definió como «límite» aquella situación de la que no es posible salir, una situación que no se puede cambiar ni resolver con la ayuda del conocimiento científico-técnico. En una situación así el ser humano es incapaz de confiar en los procesos calculados y planificados de la «razón instrumental». De nada sirven en este caso los expertos, los especialistas, los tecnólogos y los manuales. Las situaciones límite las vivimos como si fuera la primera vez. Nos sorprenden, nos asaltan, nos cogen desprevenidos. Nunca estamos bien educados para hacerles frente. Tenemos siempre la sensación de que nada de lo que nos han enseñado es útil para resolverlas adecuadamente. Porque los seres humanos no podemos eludir el hecho de vivir en situaciones límite, porque no podemos escapar a su inquietante presencia, todos necesitamos ciertos ámbitos de inmunidad, esto es, espacios de protección, cavernas, esferas físicas, simbólicas y tecnológicas.

En este breve ensayo voy a sugerir que son precisamente las *narraciones* —en sus variados modos y formas de expresarse, aunque para mí, en este caso, son relevantes las narraciones literarias—, las que en un tiempo de crisis generalizada, en una época en la que el *espectro del nihilismo* recorre Occidente, pueden constituirse en auténticas *prácticas de dominio de la contingencia* para dar cobijo a la inquietante presencia del azar y de la incertidumbre en las vidas humanas.<sup>1</sup>

Aunque, desde una perspectiva pedagógica, las narraciones no son transmisoras de *Sentido* (porque el Sentido es imposible ya de recuperar si *Dios ha muerto*), sí que resultan portadoras de un cier-

---

<sup>1</sup> Confieso mi deuda con la gran trilogía que el filósofo alemán Peter Sloterdijk escribió acerca de esta cuestión, titulada *Sphären*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998. (Hay traducción castellana: *Esferas*. Madrid: Siruela, 2003).

to *orden a media luz*, de una especie de *orden crepuscular*.<sup>2</sup> Las narraciones compensan *simbólicamente* la experiencia del tiempo humano (el pasado del presente y el futuro del presente), y pueden hacerlo «soportable». <sup>3</sup> Parafraseando a Odo Marquard, se podría decir que *donde ya no es posible cambiar hay que narrar*. Desde este punto de vista las narraciones —su transmisión, su lectura, su experiencia— ejercen una función ética, entendiendo por *ética*, como vamos a ver un poco más adelante, no el cumplimiento de un deber o de un código, sino una suerte de respuesta compasiva, un acompañar al otro en su sufrimiento.

## 2. Las situaciones límite

Como ya he dicho antes, hace ya muchos años que Karl Jaspers estableció que la «experiencia de las situaciones límite» era ineludible a cualquier vivencia humana del mundo. Lo que el filósofo alemán venía a decir era que no podía concebirse la vida al margen de la muerte (*Tod*), del sufrimiento (*Leiden*), de la contingencia (*Zufall*) y de la lucha (*Kampf*). Evidentemente, cada cultura ha intentado «reducir» esta experiencia de maneras distintas. Todas las culturas han soñado alguna vez con «dominar la realidad» o, lo que es lo mismo, con poder controlar, planificar y organizar las condiciones de su existencia, la experiencia que supone vivir en un mundo inhóspito. Los seres humanos, vivan en la cultura que vivan, han soñado un sueño imposible: tener bajo control sus situaciones límite. Evidentemente, en la medida en que el hombre es un ser cultural, cada universo simbólico ha realizado este sueño de maneras distintas. Pero, en cualquier caso, la experiencia de las «situaciones límite» es estructural a la existencia, aunque las formas de hacerle frente sean históricas.<sup>4</sup>

Toda la historia de las civilizaciones podría concebirse *grosso modo* como un gigantesco esfuerzo por «establecer distancias» frente a este universo anónimo e indiferente que se presenta amenazante, como una serie de *estrategias* para reducir ese absolutismo de la realidad (*Absolutismus der Wirklichkeit*) (Hans Blu-

---

<sup>2</sup> WALDENFELS, B. *Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.

<sup>3</sup> Sobre el sentido que le otorgamos al término *símbolo*, véase DUCH, L., MÈLICH, J.-C. *Ambigüedades del amor*. Madrid: Trotta, 2009.

<sup>4</sup> Utilizo el término *estructural* en el sentido de DUCH, L., *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

menberg). Y es precisamente aquí el lugar en el que las narraciones, en sus diversas formas (mitos, alegorías, fábulas...), hacen su aparición.<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, las narraciones serían las distintas respuestas (o, si se prefiere, las *compensaciones*) que hombres y mujeres, como seres culturales, dan a las situaciones límite, a todo lo que no puede resolverse definitivamente en sus diversos tiempos y espacios.

Los seres humanos tienen necesidad de historias narradas para poder dominar la «historia», la «realidad», su espacio y su tiempo, su envejecimiento y su muerte (la suya propia y la de los demás). Hombres y mujeres pueden reducir el inmenso poder amenazante de la «realidad contingente» mediante el trabajo con mitos. Obsérvese que subrayo el hecho de que las narraciones sólo pueden atenuar el poder amenazador de la contingencia, nunca eliminarlo del todo. Un universo en el que las situaciones límite dejaran de ejercer su poder amenazante sería un mundo en el que no podría existir la vida humana.

Pero hoy, en un mundo como el posmoderno, en un universo que carece de fundamento y de propósito, en un universo en el que los grandes relatos metafísicos y religiosos han quedado seriamente dañados, en un universo en el que se tiene la sensación de que se comporta de forma indiferente a los intereses de los hombres, *¿cómo soportar la angustia de los espacios infinitos?*

La forma que hoy poseen los relatos de hacer frente a la contingencia no es otra que el hecho de transformar la realidad caótica en una *pluralidad de narraciones cordiales*, de narraciones portadoras de *consuelo* y de *apoyo*. Como ya he dicho, esta forma es una de las acepciones de lo que en otro lugar he llamado *ética*.<sup>6</sup>

La función de las narraciones es, pues, la «cosmización», el paso del caos al cosmos. Y ésta es también la base de toda cultura: la ordenación del mundo, el control de la ambigüedad y de la ambivalencia. Por eso no hay cultura —ni premoderna, ni moderna, ni posmoderna— sin narraciones porque los seres humanos necesitan un mínimo de seguridad, tienen que sentirse acogidos en un universo habitable. Para ello es necesario que la indeterminación y el cambio se mantengan *algo* alejados; no del todo, evidentemente, porque en un mundo totalmente sometido al espíritu cartesiano

---

<sup>5</sup> BLUMENBERG, H. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Hay traducción castellana: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.

<sup>6</sup> MÊLICH, J.-C. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.

no, en un mundo de ideas «claras y distintas», la vida sería invivible. La existencia humana se mueve siempre en una irresoluble tensión entre el caos y el cosmos, entre la permanencia y el cambio, entre el éxodo y el asentamiento.

Ya he dicho antes que la experiencia de las situaciones límite es, de una manera u otra, ineludible para los seres humanos en cuanto seres que habitan un mundo. Precisamente porque no hay posibilidad de escapar a esa experiencia, porque la experiencia de la contingencia, del mal, del sufrimiento y de la muerte (la de cada uno y sobre todo la del otro), es *estructural* a la condición humana, hay una «ansiedad fundamental» que subyace a todo modo de habitar el mundo. De ahí que aunque la ciencia y la tecnología avancen, progresen, las narraciones siguen siendo imprescindibles, porque ni la ciencia ni la técnica *pueden* aportar apoyo y consuelo; las narraciones, en cambio, sí. Esto es especialmente relevante en el mundo moderno. Como veremos a continuación, frente a la idea de que la modernidad supone el fin de lo narrativo (el paso definitivo del *mito* al *logos*), lo que uno descubre es justamente todo lo contrario: cuanto más moderno se vuelve el mundo más necesitamos de la narración. *Narrare necesse est.*<sup>7</sup>

### 3. Narraciones y teorías científicas

Las narraciones no desaparecen una vez se ha alcanzado un alto grado de conocimiento científico y tecnológico. No es cierto que desde el momento en que se descubre la «Verdad» contrastable empíricamente (en el caso de que tal cosa fuera posible) se desvanezcan. Lo que sucede es todo lo contrario. La irrupción de la posmodernidad muestra que las narraciones son todavía más necesarias en un universo en el que la tecnociencia se ha convertido en una «forma de vida», en el modo que tienen hombres y mujeres de habitar en su vida cotidiana. De esta cuestión se ha ocupado sobre todo el filósofo alemán Odo Marquard. Según él, frente al «dogma» positivista cabe afirmar que *cuanto más científico se vuelve el mundo más imprescindible resulta la narración.*

Si bien es cierto que en algún momento los mitos han ocupado el lugar de la verdad científica, no lo es menos el hecho de que la

---

<sup>7</sup> MARQUARD, O. *Philosophie des Stattdessen. Studien*. Stuttgart: Reclam, 2000. Se puede consultar la traducción castellana titulada: *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona: Paidós, 2001.

función antropológica del relato no es la misma que la de la ciencia. Odo Marquard sostiene que las teorías científicas –supuestamente– hablan de la realidad «existente». El científico se ocupa de decirnos cómo es el mundo, la verdad del mundo. Las narraciones, en cambio, nada tienen que ver con esto. Ellas no tratan de la «verdad» o de la «realidad», sino de la forma o el modo de «soportarla». Las narraciones nos enseñan a convivir con la verdad, a sobrellevar su presencia inquietante. Las narraciones realizan, pues, una función terapéutica, nos ayudan existir en medio de situaciones límite. Los relatos nos muestran qué sentido tiene (si es que lo tiene) el mundo y, si no, cómo seguir habitando un universo absurdo. Las novelas y los relatos nos ayudan a inventarnos un «sentido» en un universo mudo e indiferente al dolor humano. Las narraciones disimulan el «vacío existencial», son lugares simbólicos de refugio que favorecen «procesos de cosmización»; producen orden interior, sosiego y hospitalidad. Por eso, las historias tienen que ver con la felicidad y con la infelicidad.<sup>8</sup>

En este sentido, resulta obvio que *no hay ni puede haber paso del mito al logos*. Es inconcebible la existencia humana sin la presencia al mismo tiempo de *mythos* y de *logos*, de *imágenes* y de *conceptos*, de *símbolos* y de *signos*, de *ciencia* y de *arte*...<sup>9</sup> Y no hay paso del mito al logos porque existen situaciones límite que ningún logos puede resolver. Es como si el logos, el conocimiento científico, el lenguaje conceptual, chocara contra un muro que se le resiste a pesar de su implacable avance.

Las teorías científicas pueden, ciertamente, ofrecer protección, sobre todo protección «física», pero resultan insuficientes desde una perspectiva «existencial» o «vital». Es aquella idea que Ludwig Wittgenstein expresó de forma magistral en el conocido aforismo del *Tractatus*: «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.»<sup>10</sup>

Ahora puede verse con mayor claridad lo que decía más arriba: el progreso de la ciencia y de la técnica no ha significado el ocaso

<sup>8</sup> Véase, sobre esta cuestión: MARQUARD, O. *Glück im Unglück, Philosophische Überlegungen*. München: Fink, 1996. Hay traducción castellana, titulada: *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz, 2006.

<sup>9</sup> Véase: DUCH, LI. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid: Trotta, 2002.

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2003 (6.52).

de la narración, sino precisamente todo lo contrario. La tecnociencia no puede responder a la pregunta por el sentido. En un universo colonizado por la razón instrumental (Horkheimer), andamos necesitados de relatos que compensen la ausencia de puntos de referencia absolutos, de arquetipos que respondan a las cuestiones protológicas y escatológicas.

#### 4. Sentido y acontecimiento

La tesis es clara: los seres humanos necesitamos narraciones para soportar la contingencia. Estamos obligados a narrar porque no podemos sobrevivir sin un tipo u otro de orden, de cosmos, aunque sea un *orden crepuscular*, un orden en el que la amenaza del caos siempre está presente. No podemos, como *humanos*, habitar un mundo radicalmente caótico. En nuestra existencia cotidiana inventamos juegos, pasatiempos, para no pensar en el sentido (o el sinsentido) de la vida. A menudo vivimos una vida «rutinizada». Además, la implacable aceleración del tiempo no nos deja instantes para la reflexión. No tenemos tiempo para pensar sobre nosotros mismos, para autoexaminarnos. Pero un día la rutina se rompe y, de repente, irrumpe, en el instante más insospechado, un acontecimiento, una situación límite, y ya nada vuelve a ser como antes. Un acontecimiento es, al igual que un lance o un suceso, algo que nos pasa, pero, a diferencia del mero lance, el acontecimiento abre una brecha en el tiempo, una fisura, una grieta. Por eso, frente a los acontecimientos, sólo cabe el consuelo. Esta es la función de la narración.

Una vida sin historias es imposible porque es insoportable una existencia sin algún sosiego frente a los avatares de los acontecimientos que nos obligan a replantearnos nuestro modo de ser en el mundo. «Narro, luego aún existo» (Odo Marquard). Esta es, pues, una de las funciones fundamentales del relato: hacer de lo inhóspito e inquietante algo que nos sea familiar y accesible. Las narraciones hacen posible que podamos soportar la temible amenaza de los acontecimientos.

Toda persona «vive» en algún momento de su vida tres acontecimientos fundamentales: el *nacimiento*, el *amor* y la *muerte*. No me refiero, como puede suponerse, al propio nacimiento, puesto que el nacimiento no es un acontecimiento que uno pueda vivir.<sup>11</sup> Siempre

---

<sup>11</sup> Puede verse el sugerente ensayo de SLOTERDIJK, P. *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

es un acontecimiento *para otro*. ¿Y qué decir del amor? No se trata aquí del amor que se ha desarrollado estable o inestablemente a lo largo de la vida, sino del amor que irrumpe repentinamente. ¿Quién no ha vivido este amor como un auténtico acontecimiento? Lo mismo sucede con la muerte (que no debe confundirse con el morir). Es verdad que nadie puede vivir su muerte. «La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros», escribió Epicuro. Mi muerte, ciertamente, no es un acontecimiento de mi vida, pero sí el «morir» y la «muerte del otro», especialmente la del amigo, la del amante, la del hijo...

Los acontecimientos no tienen que ver con la acción sino con la *pasión*. No «hacemos» acontecimientos, son los acontecimientos los que «nos hacen», nos pasan, e inevitablemente nos forman, nos deforman y sobre todo nos transforman. Yo no puedo decidir vivir al margen de los acontecimientos, puesto que esta decisión no está en mi poder. A diferencia de un suceso, que si bien aunque no es deducible de la lógica del sistema, sí puede acabar siendo integrado de un modo u otro en esta lógica, en un cierto proyecto de vida o, en lo que yo llamaría, un *proyecto de formación*,<sup>12</sup> un acontecimiento abre una grieta. El acontecimiento es literalmente transformador.<sup>13</sup>

La muerte de un ser querido, por poner un claro ejemplo, transforma de tal manera la situación y por lo tanto la identidad de la persona que lo experimenta, que le obliga a un radical replanteamiento de su modo de ser en el mundo. Es por esta razón que el acontecimiento pone de manifiesto (a veces de forma brutal) tanto la finitud como la fragilidad de toda vida humana.

Me gustaría insistir en el hecho de que la radicalidad del acontecimiento va más allá de la mera imprevisibilidad, porque abre una grieta que impide cualquier sutura definitiva, y aún en el supuesto de que uno pudiera suturarla siempre le quedará una marca, una huella, una cicatriz. La vida humana, cada vida humana, en la medida en que está inevitablemente expuesta a los avatares del azar y de la contingencia, es una *vida marcada*, porque de forma invariable aparece, en la existencia de cada uno de nosotros, una cicatriz que

---

<sup>12</sup> Uno reconduce su vida después de un suceso imprevisto, pero no necesariamente está obligado a hacer borrón y cuenta nueva. En otras palabras: un suceso, aunque inesperado, puede acabar conformando un proyecto vital.

<sup>13</sup> Un buen ejemplo literario de *acontecimiento* es, precisamente, el conocido relato de Kafka *Die Verwandlung* (La transformación).



resulta imposible borrar. En definitiva, lo que quiero mostrar es que el acontecimiento obliga a un cuestionamiento total, rompe el sentido establecido, y no puede interpretarse dentro de la lógica del sistema dominante, del proyecto de formación que cada uno había dibujado y dentro del que había sido educado. Después de experimentar un acontecimiento, la persona sufre un vuelco en su secuencia de formación. En una palabra: uno ya no es el que era antes, uno deja de ser lo que era, o ya no se puede ver a sí mismo de la misma manera.

Así pues, *strictu sensu*, es imposible una «pedagogía del acontecimiento», o una «formación para el acontecimiento», si por pedagogía se entiende aquí una secuencia de programación o de planificación, porque por su naturaleza imprevista, inesperada, el acontecimiento es lo que rompe toda intencionalidad, todo sentido, porque aunque alguien se negara a vivirlo o a experimentarlo, sucedería de la misma manera porque está fuera del alcance del personaje. La tarea de la pedagogía, pues, deberá ser otra muy distinta.

Es evidente que, aunque uno quiera, tampoco podemos prepararnos para el acontecimiento porque desconocemos cuándo y de qué manera sucederá. Lo único que se puede hacer es prepararse para soportarlo en el momento en que tenga lugar, y para ello es necesario narrar. Aquí es donde se inscribe la *ética*. La ética no es la resolución de la pregunta por el Sentido, no consiste en la transmisión de un Sentido, algo imposible como acabamos de ver. La ética tiene que ver con la respuesta compasiva, con la *compasión*. Y también ésta es, a mi juicio, una de las tareas fundamentales de cualquier praxis pedagógica: acompañar al otro en el dolor y en la muerte, en el vacío existencial, en el absurdo, en el silencio eterno de los espacios infinitos; hacer «vivibles» estos acontecimientos, ayudar a protegernos de ellos... Por eso la educación es inseparable de la ética.

La educación debe hacer soportables los acontecimientos más importantes que todo ser humano realiza a lo largo de su vida. Éstos conforman su experiencia de la finitud, una finitud que no solamente nace de la certeza que tenemos cada uno de nosotros y los que nos rodean de que la vida es breve, de que es necesario aprender a vivir sin certezas absolutas, de que ante una misma situación muchos desenlaces son posibles, de que es necesario tomar decisiones que escapan al razonamiento técnico y que se resisten a cualquier forma de ilustración. Y, como decía más arriba, para soportar la finitud no tenemos otro remedio que narrar. Que contar y que nos cuenten historias. La única manera de tolerar una vida que se sabe finita es narrando historias.<sup>14</sup>

## 5. Las formas de dominio de la contingencia

Los seres humanos descubrimos tarde o temprano, para decirlo con Octavio Paz, que somos «los hijos de Cronos», los hijos del Tiempo. Y sabemos que Cronos (o Saturno, en el cuadro de Goya) nos acaba devorando. El tiempo es, finalmente, sufrimiento y muerte. ¿Cómo soportar esta experiencia? ¿Cómo no sucumbir a la desesperación?

Decía al principio, siguiendo a Hans Blumenberg, que a lo largo de la historia todas las culturas han generado narraciones, artefactos simbólicos para hacer llevadera la «inquietante presencia de la finitud». Es evidente que cada universo humano ha configurado distintos ámbitos de protección, diferentes *esferas*, pero cada uno de ellos coincide con los demás *estructuralmente* en ofrecer esa necesidad existencial de cobijo.

En una sociedad «tradicional» las maneras de *consolar* al otro en las situaciones límite se hallan inscritas en las narraciones míticas y en las acciones rituales. Ahora bien, en un mundo como el que nos ha tocado vivir, un *mundo posmoderno*, sin seguridades absolutas, un universo en el que todo, o casi todo, es precario, provisional, inestable, fugaz, líquido (Bauman)..., un mundo en el que «todo lo sólido se desvanece en el aire» (Marx), ¿qué tipo de relaciones consoladoras podemos configurar?

Si es cierto que vivimos en la época del fin de los grandes relatos, ¿dónde encontrar las *estrategias* que ejerzan la función de «praxis de dominio de la contingencia»? Si es verdad que «Dios ha muerto», si es cierto que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva (Heidegger), ¿dónde hallar consuelo? Esta es la pregunta fundamental que ya se formulaba el «hombre loco» en el conocido aforismo 125 de *La gaya ciencia* de Nietzsche: «¿Podremos vivir sin dioses?» Algunos contestarían que no hay otra solución que el retorno de «lo religioso»; otros se muestran nostálgicos de la «metafísica»... A mi juicio todas estas opciones resultan sumamente peligrosas, porque, querámoslo o no, no hay posibilidad de vuelta atrás. ¿Qué hacer entonces? En primer lugar quisiera hacer notar que me parece que las dos grandes «soluciones» contemporáneas al drama de la contingencia, a la inquietante presencia de la finitud, radican *grosso modo* en la *tecnología* (sistema tecnológico) y en la *estética* (estetización de la vida).

---

<sup>14</sup> Sobre la cuestión de la finitud desde un punto de vista filosófico-pedagógico, véase: MÊLICH, J.-C. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2002.

Es evidente que la técnica es, desde una perspectiva antropológica, un aspecto *estructural* en la vida de los seres humanos. Si hay ser humano hay, necesariamente, técnica, esto es, modos de intervenir sobre el mundo, formas de cambiar el mundo, de eso no cabe la menor duda. Ahora bien, la técnica no es la tecnología. Como ya advirtió Raimon Panikkar hace algunos años, la tecnología no es un instrumento sino un sistema social, una *forma de vida*.<sup>15</sup> A diferencia de la técnica, la tecnología es un *logos*, una concepción del mundo, con sus propios valores. El filósofo italiano Umberto Galimberti ha puesto de manifiesto en un libro a mi juicio excepcional, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, que es preciso abandonar de una vez el «mito» de la «falsa inocencia» de la tecnología, esto es, la idea de que la tecnología es un instrumento y, por tanto, neutral. Galimberti cree con acierto que es inaceptable la idea de que la tecnología sólo ofrece medios que los seres humanos decidimos usar bien o mal. La tecnología no es neutral porque no es un «instrumento», sino una «forma de vida», y no es neutral porque ha creado universos con unas determinadas características que no podemos evitar, y al vivir en ellas adquirimos unos hábitos, unos valores, una determinada «concepción del mundo». La tecnología no tiene nada que ver con una especie de procedimiento neutral puesto a disposición de un fin; no es de ninguna de las maneras un instrumento que elegimos para utilizarlo cuando nos convenga, y que cuando no conviene podamos abandonar. La tecnología es nuestro mundo y nuestro entorno, nuestro ambiente. La tecnología es el sistema social en el que las finalidades, los medios, las ideas, las conductas, las acciones, los sueños, los deseos... son articulados tecnológicamente y tienen la necesidad de *velocidad*. Éste es el valor dominante del sistema tecnológico.

La *segunda* forma contemporánea de «dominio de la contingencia» es la estética o, para decirlo con mayor precisión, la «estetización de la vida». <sup>16</sup> Ésta se refiere aquí a lo que muchos de nuestros contemporáneos han adoptado como *modus vivendi*. Podríamos hablar, por ejemplo, de las nuevas técnicas corporales, o formas de comportarse con el cuerpo; podríamos mencionar la importancia de la moda, del

---

<sup>15</sup> PANNIKAR, R. «El tecnocentrismo», en *La nova innocència*. Barcelona: La Llar del Llibre, 1991.

<sup>16</sup> Véase: SCHIFFER, D. S. *Filosofía del dandismo. Una estética del alma y del cuerpo* (Kierkegaard, Wilde, Nietzsche, Baudelaire). Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

deporte, de los piercings, los tatuajes o las patologías corporales (anorexia y vigorexia). También habría que hacer referencia a las relaciones personales, unas relaciones «ligeras», en las que se huye de todo compromiso. Un «amor líquido», en definitiva.<sup>17</sup>

Pero en un universo en el que los «grandes relatos» han entrado en crisis, creo que, como ya he sugerido más arriba, todavía hay una *tercera* posibilidad para «dominar la contingencia» –más allá de la tecnología y de la estética–, una posibilidad que recupera la dimensión narrativa y, por lo tanto, temporal, adverbial y subjuntiva de la vida humana. Me refiero a la *ética*.

La ética –tal como yo la concibo– nada tiene que ver con un código deontológico, con unas normas o con unos imperativos. Desde una perspectiva antropológica y, concretamente, narrativa, la ética es una relación de compasión, de acogida, de hospitalidad, de deferencia con el otro. La ética cumple así la función de praxis de dominio de la contingencia.

Desde esta perspectiva, la ética no puede confundirse con la moral. Mientras que ésta es un conjunto de hábitos, normas y valores propios de una cultura concreta en un momento determinado de la historia, la primera sería aquella *situación* en la que la moral encuentra su *punto ciego*.<sup>18</sup> Siguiendo a Emmanuel Levinas, podría decirse que la moral consiste en una «serie de reglas relativas a la conducta social y al deber cívico». <sup>19</sup> La ética, en cambio, es una situación en la que la regla, o el marco normativo moral, no encaja; es la respuesta a la demanda del otro y la transgresión de la moral.<sup>20</sup>

## 6. Una gramática del consuelo

En una palabra, la ética es —desde el punto de vista narrativo, no metafísico—, una suerte de respuesta compasiva: una *gramática* del consuelo, de los afectos, del acompañamiento, de la proximidad.

---

<sup>17</sup> Puede verse: BAUMAN, Z. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE, 2005. Nos hemos ocupado más extensamente de esta cuestión en DUCH, LL., MÈLICH, J.-C. *Escenarios de la corporeidad*. Madrid: Trotta, 2005.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo: WALDENFELS, B. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006. Puede consultarse también: WALDENFELS, B., DÄRMANN, I. *Der Anspruch der Anderen. Perspektiven einer phänomenologischer Ethik*. Múnich: Fink, 1998.

<sup>19</sup> LEVINAS, E., «Ética del infinito», en KEARNEY, R. *La paradoja europea*. Barcelona: Tusquets, 1998 (p. 213).

<sup>20</sup> Sigo extensamente WALDENFELS, B. *The Question of the Other*. Nueva York: Suny Press, 2007; y WALDENFELS, B. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006.

Es especialmente la palabra «humana», como palabra «narrada», la que hace posible la construcción de «mundos habitables». La ética es narrativa. Pero ¿qué significa exactamente eso? ¿Qué aporta «lo narrativo» a la ética? Digamos, por de pronto, que «lo narrativo» se opone tanto a «lo metafísico» como a «lo tecnológico». En éstos se busca, de forma más o menos explícita, un *punto arquimédico* que sirve de soporte al conocimiento y a la acción. Este *punto*, que Descartes describe con precisión en su Segunda Meditación, es inmóvil, eterno, universal, es «firme y seguro». Desde una perspectiva narrativa, en cambio, nos movemos, por así decir, en un universo «heraclitiano». No hay tal *punto arquimédico*, no hay *Absoluto*. O, dicho de otro modo, «lo narrativo» significa que no podemos eludir, como seres humanos, la historia, la abverbialidad, la provisionalidad, en una palabra: el *tiempo* y el *espacio*. Una ética es narrativa si no se sostiene en «principios» o en «imperativos categóricos»..., sino en la *compasión* y en el *afecto*, en la *situación* y en el *contexto*, en la *interpretación* y en la *experiencia*, en la *singularidad* y en la *transgresión*...

Una ética narrativa no es, pues, *metafísica*, sino netamente *antropológica*. Parte de la idea de que los seres humanos, los parlantes por excelencia, los *empalabradores* de mundos, se expresan con «signos» (conceptos, fórmulas, categorías) y con «símbolos» (imágenes, metáforas, relatos). La «buena (o mala) salud» de los hombres y de las mujeres en sus mundos depende en gran medida del equilibrio, a menudo inestable, que sean (seamos) capaces de establecer entre nuestros diversos registros lingüísticos.

Para poder habitar humanamente el mundo necesitamos configurar *entornos cálidos*. Los animales humanos precisan ser acogidos y reconocidos en el seno de una familia y de una tradición, necesitan «crear lazos». Esta es la función de la ética. Creo que no hay mundo humanamente «habitable», no hay vida humana «vivable», sin una forma u otra de ética, de respuesta compasiva a la demanda del otro, una respuesta que no solamente no precisa de reciprocidad y de simetría, sino que es contraria a toda reciprocidad y a toda simetría. Esa respuesta es posible precisamente por la dimensión compasiva de las palabras humanas. Es inimaginable una vida vivida humanamente sin lazos cordiales. Es por esta razón que para hacer frente a la «inquietante presencia de la finitud y de la contingencia», para poder vivir frente al «absolutismo de la realidad», son necesarias narraciones que configuren entornos cálidos, relaciones de proximidad; se precisan narraciones éticas.

Estas narraciones crean atmósferas de intimidad y de serenidad. Y en estos relatos no sólo es decisivo lo que se narra, sino espe-

cialmente *cómo se narra*. Tiene toda la razón el pedagogo holandés Max van Manen en poner el acento pedagógico en el *tacto* y el *tono*, mucho más que en la *táctica* o en la *estrategia*. Los silencios son tan importantes como las palabras. O, mejor dicho, son mucho más importantes, porque lo auténticamente decisivo es «lo que no se puede decir», lo que se oculta en los intersticios del lenguaje. De ahí que quien esto suscribe comparta plenamente la visión que tenía Wittgenstein de la ética: una ética del testimonio, una ética del silencio. No hay posibilidad de una pedagogía con rostro humano sin una ética narrativa: una ética de la respuesta, de la compasión y de la aproximación.

## 7. Telón: Hacia una educación narrativa

La vida humana se teje como una trama argumental. Lo que uno es en cada instante de su vida se asemeja a un relato que se va transformando en el presente desde el pasado y proyectándose hacia el futuro. En esta trama de la vida cada uno se encuentra con personajes con los que establece relaciones. Es, en este caso, irrelevante, si estos personajes son reales o ficticios. Lo importante es el modo de relacionarnos con ellos, y la forma que toma la relación no puede sino decidirse in media res. Éticamente siempre resolvemos las situaciones a posteriori.

Las preguntas de la vida se responden después de que se hayan formulado, no antes. ¿Qué debo hacer en un caso «así»? solemos preguntar. Pero no hay respuesta a esta pregunta, al menos antes de encontrarnos en un caso «así». En el mundo de la vida cotidiana, el caso «típico» no existe, no es caso alguno. No hay, en el mundo humano, «casos típicos». La tipificación sólo es relevante en el mundo técnico, pero el mundo humano, la *vida*, tiene mucho más de existencial que de técnica.

No sé cómo voy a responder a una pregunta, ni cómo voy a posicionarme ante una situación o un problema, ni cómo voy a reaccionar frente a un dilema..., hasta que me halle en él. Esto es esencial tenerlo muy en cuenta en *pedagogía*. Desde el punto de vista narrativo, podríamos decir que el relato es una forma de comportarse con el mundo y con los demás, es una manera de tratar o de situarse en un mundo compartido, una manera de mirar, de contemplar el mundo. Dicho brevemente: a diferencia de los planteamientos metafísicos, las narraciones éticas nos ayudan a enfrentarnos al tiempo, al poder devorador de Cronos, pero sin escapar de él.

Es evidente que, desde una perspectiva pedagógica, la narración no resuelve problemas pero nos ayuda a encararlos. La narración

sirve para «hacer frente» a una situación, a un conflicto, a un dilema, pero de ninguna de las maneras es una «varita mágica» que nos dé su solución. Por eso *narración* se opone a *técnica*, porque para ésta la respuesta ya está dada antes de que se formule la pregunta o, dicho con otras palabras, porque para la técnica la situación es irrelevante, puesto que todas las situaciones son análogas, con lo que no son propiamente «situaciones». La narración, en cambio, sabe que nunca se dan dos situaciones idénticas porque jamás hay dos personas iguales, ni dos tiempos o dos espacios análogos. La narración se teje *in situ*, en camino, en trayecto. Configurar, pues, la educación *narrativamente* significa ser consciente de que la improvisación es inevitable. No tenemos más remedio que inventar, en cada momento, el sentido (o el sinsentido) de nuestra vida. Y para ello tenemos que narrar...

Joan-Carles Mèlich  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Depto. Filosofía y Antropología de la Educación  
JoanCarles.Melich@uab.cat

[Article aprovat per a la seva publicació el gener de 2010]